

RENÉ DESCARTES, ¿VOLUNTARISTA?¹

Durante varias décadas del siglo pasado, numerosos historiadores² sostuvieron una tesis que más tarde fue conocida como la “tesis del voluntarismo y la ciencia experimental”. Básicamente, dicha tesis se articula del siguiente modo: los representantes del voluntarismo teológico entienden que Dios creó el mundo por un acto de mera voluntad, esto es, sin estar constreñido por principios eternos y necesarios. Esta postura voluntarista determinaría la concepción de que el mundo natural es una realidad contingente. A su vez, dado que lo contingente solamente es cognoscible por medio de la experiencia, esto tiene como consecuencia que la naturaleza solo puede ser comprendida *a posteriori*, a través de un examen cauteloso de los fenómenos basado en una epistemología experimentalista (Foster 1934; Henry 2009). En suma, esta tesis asume que el voluntarismo teológico trae aparejada una epistemología experimentalista.

Peter Harrison (2002, p. 63) ha cuestionado la “lógica inexorable” de aquella tesis, al plantear que hubo voluntaristas que no eran experimentalistas. El caso paradigmático que Harrison destaca es el de René Descartes, para quien el experimentalismo no sería lo esencial, ya que Dios, habiendo creado las verdades eternas por un acto de mera voluntad (voluntarismo teológico), procedió luego a *grabarlas* en la mente humana: así, podríamos conocer las leyes de la naturaleza sin recurrir a la investigación experimental, porque aquellas verdades están *grabadas* en nuestras mentes (Harrison 2002, p.66).

La propuesta de Harrison de abandonar la tesis del voluntarismo y la ciencia experimental ha sido discutida por John Henry. En efecto, Henry sostiene que no es posible arribar a una caracterización concluyente de Descartes como “voluntarista”, puesto que si bien existen pasajes que dan cuenta de un voluntarismo cartesiano, no es menos cierto que la Física cartesiana se funda en una perspectiva intelectualista: es posible arribar al conocimiento del mundo por un proceso de razonamiento puro puesto que Dios no puede cambiar las leyes eternas que ha creado.

¹ Pedro Ignacio Urtubey (UNLP)

² M. B. Foster (1934); J. E. McGuire (1972); Francis Oakley (1961); John Henry (1990); P. M. Heinmann (1978); Margaret Osler (1991); Antoni Malet (1997).

Nuestra postura es que Descartes no puede ser encasillado definitivamente en uno de los polos de la polaridad voluntarismo-intelectualismo. En esto acordamos con John Henry. Por otro lado, siguiendo a Harrison, consideramos que en Descartes existen pasajes voluntaristas que inciden en la ciencia cartesiana. A continuación, analizaremos la analogía del cuerpo humano con una cuerda, presente en la sexta de las *Meditaciones Metafísicas*. Intentaremos hacer foco en la perspectiva voluntarista que nutre dicha analogía, a fines de enriquecer la controversia Harrison-Henry a propósito de la tesis del voluntarismo y la ciencia experimental.

El Voluntarismo Teológico como sustento metafísico de la Institución de la Naturaleza

En la sexta meditación, luego de confesar que no faltan razones para dar por cierta la existencia de su propio cuerpo, Descartes se enfrenta a una serie de problemáticas que emergen a la hora de analizar el híbrido del alma encarnada. Concretamente, el problema de la causalidad entre el alma y el cuerpo se hace visible para Descartes al momento de examinar “por qué la tristeza en el espíritu se sigue de un no sé qué sentimiento de dolor, y el gozo nace del sentimiento de placer, o bien, por qué esa no sé qué emoción en el estómago que llamo hambre nos da ganas de comer”. Según él, no es posible dar ninguna razón de ello, a no ser *que la naturaleza lo enseña de ese modo*, puesto que para el filósofo francés no hay afinidad ni relación alguna entre, por ejemplo, aquella emoción del estómago y el deseo de comer (Descartes 2011, p.57).

En ese sentido, la institución de la naturaleza es fundamental para nuestra supervivencia: por más que no logremos desentrañar –o que no exista- la afinidad ni la relación entre un tironeo del estómago y el deseo de comer, está claro hasta aquí que lo que la naturaleza instituye no deja de ser una enseñanza efectiva y esencial para nuestra supervivencia. Sin embargo, Descartes nos llama la atención sobre dichas enseñanzas, puesto que, según afirma, existen casos en los que la naturaleza nos induce a hacer cosas perjudiciales para nuestra salud (como los enfermos que desean comer o beber algo que les puede hacer daño), e incluso casos en los que se percibe una sensación en un miembro que ha sido amputado del cuerpo.

Según lo repuesto hasta aquí, la analogía del cuerpo humano con una cuerda tendrá lugar para echar luz sobre la interacción causal entre el alma y el cuerpo. El objetivo de Descartes “es indagar si existen razones que expliquen coherentemente [aquellos] fallos o discordancias

constatadas entre nuestras sensaciones y aquello que estas nos indican” (Menacho 2018, p. 11). La analogía que estructura dicha indagación es la siguiente:

(...) en la cuerda $a b c d$ que se halla tensa, si se llega a tirar o sacudir la última parte d , la primera a no será sacudida de otra manera que como se la podría hacer mover si se tirase una de las partes intermedias b o c , y la última d se mantuviese sin embargo inmóvil. Y de igual manera, cuando siento el dolor en el pie, la Física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios dispersos en el pie, que, al encontrarse tensos como cuerdas desde allí hasta el cerebro, cuando son tirados en el pie, tiran así al mismo tiempo el lugar del cerebro de donde vienen y en el cual terminan, y excitan allí un cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu como si ese dolor estuviera en el pie. Pero como estos nervios deben pasar por la pierna, por el muslo, por la cintura, por la espalda y por el cuello para extenderse desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque sus extremos que están en el pie no sean sacudidos, sino sólo algunas de sus partes que pasan por la cintura o por el cuello, ello sin embargo excite los mismos movimientos en el cerebro que podrían ser excitados en él por una herida recibida en el pie, y a consecuencia de ello será necesario que el espíritu resienta en el pie el mismo dolor que si este hubiera recibido la herida. Y hay que juzgar lo correspondiente de todas las demás percepciones de nuestros sentidos (Descartes 2011, p. 66)

En la cita precedente, Descartes trae a colación un modelo explicativo propio de su Física, a partir del cual el cuerpo humano es analizado como un compuesto de partes (“pierna”, “muslo”, “cintura”, “espalda”, “cuello”; o, en un nivel *micro*, dividido en terminales nerviosas) que producen movimientos por medio de la causación por contacto (Menacho 2018, p.12). A partir de ese modelo explicativo, los fallos o discordancias constatadas entre nuestras sensaciones y aquello que estas nos indican reciben una explicación que es, en principio, satisfactoria: la analogía del cuerpo humano con una cuerda muestra que en una cadena causal a, b, c, d el efecto de causación sobre a será el mismo tanto si lo precede una cadena causal que se inicia en d , prosigue en c , continúa en b y finaliza en a , como en una cadena causal que simplemente se inicie en b y finalice de inmediato en a . A partir de esto, en el caso de un manco que percibe sensación de dolor en los dedos de su mano amputada,

el modelo propuesto por Descartes señala que al darse un estímulo en cierta zona del cerebro que en el pasado era asiduamente estimulada por los nervios de los dedos de la mano, el alma *siente* –en este caso dolor- “como si [se diera] en la mano” (Wilson 1990, p. 307).

Como podemos ver, la analogía del cuerpo humano con una cuerda es en principio satisfactoria para explicar ciertos fenómenos. Sin embargo, la causación por contacto que el modelo de la Física cartesiana aporta para comprender el funcionamiento del cuerpo, resulta verdaderamente problemático a la hora de explicar la interacción causal entre cuerpo y alma: ¿cómo un modelo explicativo de causación por contacto podría dar cuenta de la interacción causal entre el cuerpo y el alma, siendo esta última una sustancia inextensa? Siguiendo a Menacho:

El poder elucidatorio de esta analogía [la del cuerpo humano con una cuerda] se agota en lo referente a ofrecer una imagen que explique cómo es posible que un movimiento del cuerpo –en el cerebro, causado a su vez por un movimiento en el pie o en alguna parte cercana- cause en el alma un sentimiento particular. Pues en efecto, no resulta en absoluto inteligible cómo una sustancia corporal como el cerebro pueda *tirar* –al modo de una cuerda- del alma, esto es, de algo que por naturaleza es inmaterial. Así pues el recurso cartesiano choca con la brecha ontológica existente entre la sustancia material y la sustancia espiritual, que impide dar cuenta del vínculo causal entre el alma y el cuerpo dado que no hay semejanza ni continuidad entre ambos (Menacho 2018, p.15).

La cita precedente nos permite destacar que la analogía del cuerpo humano con una soga es satisfactoria en la medida en que no trasciende el análisis de lo netamente corpóreo. Ahora bien, Descartes mismo parece reconocer esto cuando acopla, al modelo de causación por contacto, la idea de la institución de la naturaleza según la cual los movimientos meramente mecánicos que se dan en el cuerpo (interpretados de manera satisfactoria por el modelo explicativo de la Física) se conectan, por institución de la naturaleza, con ciertos sentimientos que el alma siente “como si” estuviesen en una parte tal o cual del cuerpo. En este sentido, el problema de la interacción entre el cuerpo y el alma es resuelto por Descartes mediante la apelación al voluntarismo teológico:

Es cierto que Dios podría establecer la naturaleza del hombre de tal manera que ese mismo movimiento en el cerebro le hiciese sentir una cosa muy diferente al espíritu: por ejemplo,

que se hiciese sentir él mismo, o en tanto que él está en el cerebro, o en tanto que él está en el pie, o bien, en tanto que se halla en algún otro lugar entre el pie y el cerebro, o, en fin, cualquier otra cosa que pudiera ser; pero nada de todo esto hubiese contribuido tan bien a la conservación del cuerpo como lo que él le hace sentir (Descartes 2011, p. 67).

Según la cita precedente, cada uno de los sentimientos que se condice con cada movimiento producido en el cerebro es en verdad una *sincronización* que obedece a la voluntad de Dios. En este sentido, el voluntarismo teológico no es aquí un recurso ornamental, sino que, por el contrario, resulta ser la perspectiva capaz de resolver las problemáticas que el análisis de la interacción causal cuerpo-alma había evidenciado. Por un lado, la brecha ontológica que aparecía al explicar la interacción cuerpo-alma sobre la base de la causación por contacto que se da en el cuerpo humano, termina siendo subestimada o relegada al proponer a la voluntad divina como nexo entre los movimientos del cerebro y los sentimientos que el alma siente, rasando así en un ocasionalismo. Por otro lado, la ausencia de afinidad o relación intrínseca entre los movimientos del cerebro y los sentimientos que el alma siente, como así también los fallos o discordancias que a veces constatamos entre esos dos elementos, son igualmente resueltos por el voluntarismo teológico: es Dios quien, por su voluntad, impone de modo trascendente una correlación entre lo que sucede en el cuerpo y lo que el alma siente; a su vez, por más que los fallos o discordancias sean posibles en el diseño divino, este no deja de ser bueno, puesto que Dios lo diseñó así según su voluntad para favorecer la supervivencia del ser humano (Menacho 2018, p. 17). El punto destacable en relación con esto último, es que Descartes plantea otros diseños que, hipotéticamente, serían más favorables que el que Dios estableció de hecho: “es cierto que Dios podría establecer la naturaleza del hombre de tal manera que ese mismo movimiento en el cerebro le hiciese sentir una cosa muy diferente al espíritu: por ejemplo (...)” etc. Sin embargo, la respuesta de Descartes es que, amén de los fallos o discordancias, ningún otro diseño habría contribuido mejor a la conservación del cuerpo. Según nuestro parecer esto puede traducirse en que *porque así lo hizo Dios, entonces es bueno*.

Conclusiones

Hemos intentado analizar la analogía del cuerpo humano con una cuerda presentada por Descartes en la sexta meditación con el fin de explicitar la postura voluntarista que la

fundamenta. A partir de dicha analogía, la explicación cartesiana de la interacción entre el cuerpo y el alma se enfrentaba al problema de la brecha ontológica entre dos sustancias esencialmente diferentes. En este sentido, el modelo explicativo de causación por contacto que Descartes utilizó para aclarar el funcionamiento del cuerpo terminaba siendo estéril para echar luz sobre el modo en que ciertos movimientos en el cerebro podrían tener un efecto en el alma. En este punto, el voluntarismo teológico interviene para aportar una legalidad trascendente que, al fin y al cabo, “soluciona” el problema que la Física cartesiana no había podido resolver.

Entendemos que este trabajo contribuye a la controversia Harrison-Henry a propósito de la “tesis del voluntarismo y la ciencia experimental” en la medida en que destaca, en Descartes, un caso en el que el sostenimiento de una postura teológica voluntarista no propicia una epistemología experimentalista: el alma siente lo que Dios grabó en ella.

Bibliografía

Descartes, R. “Meditaciones Metafísicas”, en *Descartes, tomo II*. Madrid: Gredos; 2011. pp. 1-261. Traducción de Jorge Aurelio Díaz, basada en la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, París, Vrin, t. ix.

Foster, M. B. “The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science”, en *Mind* núm. 43; 1934. pp. 446-468.

Harrison, P. “Voluntarism and Early Modern Science”, en *History of Science*, núm. 40; 2002. pp. 63-89.

— “Was Newton a Voluntarist?”, en James. E. Force y Sarah Hutton (eds.) *Newton and Newtonianism*. Dordrecht: Kluwer Academic; 2004. pp. 39-63.

Heinmann, P. M. “Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in Eighteenth Century Thought”, en *Journal of the History of Ideas* núm. 39; 1978.

Henry, J. “Henry More versus Robert Boyle”, en *Henry More (1614-87): Tercentenary Essays*, ed. Sarah Hutton. Dordrecht: Kluwer; 1990.

— “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, en *Estudios de Filosofía*, núm. 38; 2008. pp. 69-101.

— “Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison”, en *History of Science*; 2009. pp. 79-113.

Malet, A. “Isaac Barrow on the Mathematization of Nature: Theological Voluntarism and the Rise of Geometrical Optics”, en *Journal of the History of Ideas* núm. 58; 1997. pp. 265-87.

McGuire, J. E. “Boyle’s Conception of Nature”, en *Journal of the History of Ideas* núm. 33; 1972. pp. 523-542.

Menacho, M. “Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo”, en Mabel Alicia Campagnoli y María Luján Ferrari (coordinadoras), *Cuerpo, identidad, sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*, La Plata : EDULP; 2018 . pp. 7-30.

Oakley, F. “Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of Laws of Nature”, en *Church History* núm. 30; 1961. pp. 433-5.

Osler, M. J. “The Intellectual Sources of Robert Boyle’s Philosophy of Nature”, en *Philosophy, Science and Religion, 1640-1700*, ed. Richard Ashcroft, Richard Kroll, and Perez Zagorin. Cambridge: Cambridge University Press; 1991.

Wilson, M. *Descartes*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México; 1990. Traducción de José Antonio Robles.